



Phénice

La revue du Centre d'Etudes Phénoménologiques de Nice
[ISSN 2100-0662]

Numéro spécial, mai 2009 :

Le Présent

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,
premier et second semestre 2008-2009, Université de Nice Sophia-Antipolis.

8^e séance

Le présent à la lumière de l'événement
Autour de C. Romano

Grégori Jean et Délia Popa

Le présent à la lumière de l'événement Autour de C. Romano

Grégori JEAN

Pour cette dernière séance de notre atelier, nous nous proposons, Délia et moi d'aborder le concept de « présent » à partir d'un autre concept, celui d'*événement*. Sans doute ce concept n'a-t-il pas été totalement absent des séances précédentes, et nous l'avons, au moins implicitement, rencontré à diverses reprises : dans l'impression originaire husserlienne — et sa radicalisation par Michel Henry —, dans l'être-pour-la-mort heideggérien, comme instant de la décision par laquelle je totalise mon temps sur le fond de ma finitude, et aussi dans les séances que nous avons consacrées au problème du « moment » historique. Mais nous nous proposons ici de l'aborder *frontalement*, en et pour lui-même, et d'en faire à la fois un point de départ et un fil directeur pour aborder la question de la temporalité en général.

Or c'est précisément ce qui fait problème. Car la grande difficulté d'une pensée de l'événement est justement de parvenir à le saisir *en et à partir de lui-même*, tel qu'il se montre et non en et à partir d'autre chose *par rapport auquel* il se montre. Si nous nous reportons à la définition phénoménologique classique du phénomène — ce qui se montre en soi-même et à partir de soi-même —, nous pouvons donc dire : la grande difficulté est de faire de l'événement un authentique *phénomène*, et de déployer ainsi une authentique *phénoménologie de l'événement*.

Que nous ayons au contraire tendance à aborder l'événement par rapport à autre chose que lui-même, c'est ce qui se montre, tant dans l'usage courant du terme « événement » que dans son traitement philosophique classique.

1/ Dans le langage courant en effet, nous appelons « événement » tout « ce qui se produit », tout « ce qui arrive », pour autant que ce qui se produit ou arrive attire d'une manière ou d'une autre notre attention, présente un relief singulier, un trait notable. Cette caractéristique sémantique se reflète déjà dans l'étymologie du mot : événement vient du latin *evenire* qui signifie à la fois « arriver », « produire », et « avoir une issue, un résultat ». Quelque chose est un événement pour autant qu'il « arrive » et, en arrivant, produise un résultat tel qu'il acquière pour nous une certaine importance. Seulement, et dès ces quelques considérations, l'on comprend la difficulté d'une approche proprement phénoménologique du phénomène. Car il semble compris dans le sens même de l'événement qu'il arrive « à quelque

chose » ou « à quelqu'un », et qu'il ait une certaine importance « pour quelque chose » et « pour quelqu'un ». Pour aborder un événement, il s'agirait donc de saisir au préalable un sujet — au sens large — à qui et pour qui l'événement arrive, sujet qui à la fois pourrait et devrait être compris *avant* qu'arrive l'événement et *indépendamment* de lui. Soit un accident — de voiture par exemple ; j'ai un accident signifie : je suis ce que je suis, avant et indépendamment de cet accident, et c'est à ce « sujet » que je suis avant et indépendamment de l'accident qu'arrive l'accident. L'accident est toujours « second » et, en ce sens, inessentiel : il aura des conséquences, peut-être importantes quant à ce que je suis, mais je semble continuer de me distinguer de ce qui m'arrive — et c'est justement ce qui me permet de dire qu'un accident m'est arrivé, que j'ai « eu » un accident. L'accident n'est rien en dehors de moi à qui et pour qui il arrive ; moi au contraire, j'ai bien une existence indépendante de ce qui m'arrive.

2/ Et c'est en effet ainsi que la philosophie s'en est classiquement saisie — comme d'un tel « accident », pour autant que nous donnions à ce terme son acception technique.

a/ Ainsi chez Aristote où — pour le dire très vite — l'accident (*to sumbebêkos*) se trouve pensé par rapport à, et relativement à la substance (*hê ousia*). Dans le livre Delta de la *Métaphysique* (30), il définit ainsi l'accident : « Ce qui appartient à un être, et peut en être affirmé véritablement, mais n'est ni nécessaire si constant ». Nous pouvons donc dire : l'être ou la substance est ce qui existe en soi, sans avoir besoin d'autre chose qu'elle-même pour exister — elle est ce qu'elle est —, et l'accident est ce qui existe de manière contingente dans l'être ou la substance, mais n'existe pas en dehors d'elle. La substance est « ce qui se tient en dessous » des accidents, alors que l'accident arrive à la surface de l'étant. Par exemple, dans la proposition « l'arbre est vert », l'arbre est la substance, et vert l'accident. L'arbre reste ce qu'il est qu'il soit vert ou non — en automne, il devient jaune, mais il s'agit toujours du même arbre —, le vert au contraire est quelque chose qui lui arrive, qui n'existe pas séparément de lui — il ne flotte pas on ne sait où — et qui disparaît sans altérer la substance.

3/ Or ce schéma classique, très simplement exhibé, reste, pour l'essentiel — et aux prix évidemment de grandes modifications — celui de la phénoménologie elle-même, et ce pour deux raisons :

a/ D'une part, la phénoménologie, en son sens classique — et pour le dire là encore très vite et sans précautions — est une description des objets et de leur constitution « subjective ». En ce sens, sa référence est donc l'objet stable et identique, restant le même à

travers une série de variations « accidentelles » — ou plutôt se constituant comme « même » à titre d'invariant de ces variations.¹

b/ D'autre part, la phénoménologie, prise en son sens transcendantal — et dit là aussi sans précautions — est une philosophie de la subjectivité constituante — subjectivité qui constitue les conditions de l'apparaître de ce qui apparaît, quelque soit le nom qu'on lui donne (subjectivité transcendantale, *Dasein*, Vie, etc.) —, et d'une subjectivité pensée elle-même comme « pôle » identique de ses propres actes, et telle qu'elle se constitue elle-même, de manière complexe, dans son identité.

Je n'insiste pas pour le moment — telle sera la tâche de Délia — sur les implications d'un tel « motif » sur le rapport de l'événement et du temps. Mais de manière générale, de même que l'événement est ce qui arrive à une substance, et ainsi se trouve pensé dans sa référence à elle, de même l'événement arrive « dans un temps » qui lui préexiste, qu'il s'agisse d'un temps objectif dans lequel se tiennent les substances à qui il arrive quelque chose, ou d'un temps subjectif — la durée vécue — propre à une subjectivité pour qui il arrive quelque chose. C'est donc dans un même mouvement que l'événement se trouve « secondarisé » par rapport à la substance — à l'étant — et qu'il se trouve situé dans un temps qui n'est pas le sien, et eu égard auquel il ne joue pas de rôle déterminant.

D'où la difficulté propre à une phénoménologie de l'événement — qui est celle de toute tentative philosophique de s'en saisir : car l'événement se trouve manqué dès lors qu'il n'est pas ce qui se montre en lui-même et à partir de lui-même, mais ce qui arrive à un « objet » — ou un étant — pour un sujet pensé comme condition de l'apparaître de tout ce qui apparaît. C'est dire qu'une véritable phénoménologie de l'événement se devrait d'inverser un tel schéma, en plaçant l'événement « en premier », en le considérant justement tel qu'il se montre en lui-même et à partir de lui-même — en en faisant un authentique phénomène — et en neutralisant le double primat de l'objet — de l'étant — à qui il arrive d'une part, et d'autre part du sujet pour qui il arrive. Autrement dit, en neutralisant au sein même de la phénoménologie ce qui subsiste, si l'on veut, du primat aristotélicien de la substance sur ses accidents.

Une telle tâche suppose donc deux gestes différents mais intrinsèquement liés : d'une part, celui de déconstruction du primat de la substance ou de l'étant sur les événements ;

¹ Cf. par exemple pour la mobilisation d'un tel « schème » substance-accident en phénoménologie, les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 170 sqq.

d'autre part, celui de la saisie, à l'aide d'une perspective phénoménologique spécifique et d'une méthodologie appropriée, de l'événement comme d'un authentique phénomène. C'est ce que se propose de faire un phénoménologue contemporain, C. Romano, dans deux livres intitulés *L'événement et le monde* et *L'événement et le temps*. Le premier, celui que je vais me charger de vous présenter et dont j'ai extrait quelques textes, procède au double geste que j'ai indiqué, et établit ainsi ce que l'on pourrait nommer « le primat phénoménologique de l'événement ». Le second, dont Délia se chargera ensuite, se propose d'en expliciter la dimension temporelle.

Avant d'aborder ces textes, je voudrais conclure cette petite présentation par une remarque d'ordre plus général.

J'ai parlé à l'instant de C. Romano comme d'un « phénoménologue contemporain ». Contemporain, il l'est certes parce qu'il en est encore vivant. Mais je crois pour ma part beaucoup à l'idée d'une détermination conceptuelle — et non pas seulement banalement historique — de ce concept de « phénoménologie contemporaine ». L'expression « phénoménologie contemporaine » peut certes désigner, au sens large, une génération de phénoménologues postérieure à ce que M. Henry nomme « phénoménologie historique » — celle de Husserl, de Heidegger, de Scheler, et peut-être en France de Sartre ou de Merleau-Ponty — mais elle désigne surtout *une certaine manière de faire de la phénoménologie* en rupture avec ce premier moment « historique » — propre à des phénoménologues comme E. Lévinas, M. Henry, ou J-L. Marion. Or c'est en ce sens précis que C. Romano me semble appartenir à la « phénoménologie contemporaine ». En effet, et pour le dire vite, je crois que l'on peut nommer « philosophie contemporaine » toute phénoménologie qui :

1/ Négativement d'abord, diagnostique dans les phénoménologies historiques une infidélité au projet phénoménologique du « retour aux choses mêmes », infidélité qui tiendrait au fait que, alors que le phénomène se trouve défini comme ce qui se montre en soi-même et à partir de soi-même, de telles phénoménologies lui fixent au contraire, et insidieusement, un ensemble de *conditions* d'apparition qui ne lui appartiennent pas et faussent dès lors sa propre phénoménalisation. La conscience husserlienne par exemple, comme le *Dasein* heideggérien ou la corporéité merleau-pontienne, fixeraient ainsi des conditions à ce qui, s'il doit être véritablement phénomène, doit se montrer en lui-même de manière « inconditionnée ».

2/ Un tel diagnostic suppose dès lors, cette fois positivement, un double geste :

a/ Identifier un certain type de phénomènes — un phénomène « privilégié » — se manifestant « sans condition », et lui conférer dès lors un primat absolu quant au sens de la phénoménalité : ainsi de la Chair (ou de la Vie) chez Henry, du Visage chez Lévinas, ou —

mais le problème est légèrement différent —, de la « donation » chez J-L. Marion. Et ainsi, par conséquent, de « l'événement » chez C. Romano.

b/ Identifier, à partir de ce « proto-phénomène » ou phénomène « premier », la manière dont il se *dégrade* une fois soumis, comme dans les phénoménologies historiques, à l'ensemble des conditions que lui imposent différentes instances « conditionnantes ». Il s'agit dès lors, à partir de cette phénoménalisation inconditionnée du « phénomène privilégié », d'exhiber le type de « subjectivité » à qui il se montre *comme tel* — ainsi de « l'adonné » chez Marion ou, comme on va le voir, de « l'advenant » chez Romano —, et d'indiquer la manière dont une telle subjectivité 1/ se dégrade elle-même en instance imposant au contraire à cette phénoménalisation des conditions — subjectivité transcendantale husserlienne, *Dasein* heideggerien, etc. — et 2/ se trouve dès lors conduite à s'accorder de manière induite un primat ou une « précedence » sur le phénomène.

Or c'est bien l'ensemble de ces gestes qu'assume C. Romano, dont la pensée appartient donc, selon moi, à ce que j'ai tenté de nommer « phénoménologie contemporaine ». Voyons cela par une lecture des textes.

[Lecture de C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1998, p. 36-37, p. 38-40, p. 44-46, p. 73-74, p. 76-77.]

Délia POPA

L'impression originaire, noyau du présent, n'est pas ce qui se donne immédiatement à la description phénoménologique. Déjà chez Husserl il apparaît clairement que pour l'atteindre, nous avons besoin d'une mise hors circuit du temps objectif, une démarche qui, comme nous l'avons vu avec l'exposé de Inga, ne va pas sans poser problème. A suivre Husserl, le présent vivant se trouve à la source de la temporalisation du temps, mais en même temps il est inaccessible tel quel à une thématization, *i. e.* il ne peut faire l'objet d'un acte qui le viserait pour l'explorer. Pourquoi ? Parce que, se trouvant à la source de tout acte de la conscience, le présent vivant est ce qui se dérobe à toute actualisation, ce que l'on ne peut se mettre devant les yeux pour l'analyser, ce qui ne peut être connu.

C'est cette thèse forte de Husserl que les analyses de Romano permettent de mettre à l'épreuve, en prenant la mesure des conséquences qu'elle entraîne si l'on sépare rigoureusement, à l'intérieur même du présent, la temporalité de l'acte intentionnel et la temporalité de

l'impression originaire. L'événement, dans lequel Romano voit la source de la temporalisation, apparaît alors comme quelque chose qui échappe nécessairement au présent et qui ne peut avoir lieu en lui. Le centre de production de la temporalité se déplace donc dans ce contexte problématique vers l'événement pour désert le présent. S'ensuit une distinction entre la temporalité du présent et la temporalisation de l'événement¹ : de cette dernière, on ne peut prendre entièrement la mesure qu'après-coup, alors que la première est celle où nous nous trouvons d'emblée, sans que nous ayons pour autant accès à l'engendrement du sens de l'expérience qui a lieu en elle. Cette distinction repose sur le rapport à la production du sens de l'expérience qui y est déployé : là où la temporalité du présent est celle de la *saisie* du sens qui se donne à la conscience et de son objectivation, la temporalité de l'événement est celle de *l'origine* pour ainsi dire fulgurante du sens, qui fait irruption en bouleversant entièrement son contexte. C'est pourquoi ce qui a lieu dans l'événement est « une mutation de l'apparaître »² qui est d'une telle ampleur que le monde ne sera plus le même pour celui qui le vit et que les expériences passées elles-mêmes sont revêtues de sens nouveaux à partir de lui.

Qu'est-ce à dire ? Ce qui auparavant avait pu me sembler dépourvu de sens, arbitraire, voire absurde peut se trouver maintenant, à la lumière de l'événement, investi d'un sens fort, que je n'aurais pas pu saisir par le passé ; ce qui signifie que la tâche herméneutique de l'événement est d'investir de sens ce qui dans le présent n'apparaît pas comme tel, de survenir pour raviver en quelque sorte des vécus pauvres, voire vides de sens en les plaçant dans des horizons nouveaux. Donc, pour être investie de sens, l'expérience que nous traversons n'a pas besoin uniquement d'être rapportée à une conscience constituante, à une pensée : encore faut-il qu'en elle quelque chose arrive, que quelque chose fasse événement et change l'ordre de significations et de sens établi. Pour Romano, d'ailleurs, ce n'est qu'à partir d'une telle irruption de sens nouveaux qu'on peut parler d'expérience.

Cette inflexion qui est donnée à notre rapport au sens implique une destitution du présent de son rôle fondateur dans le temps : la temporalisation étant ancrée non plus dans les couches profondes de l'affectivité et de la passivité sensible (ce qui permettait à Husserl de le penser à partir de l'impression originaire, voire de la *Ur-hylé* dans les *Manuscrits C*), mais dans ce à partir de quoi notre expérience fait sens, le présent est toujours dépassé dans l'événement par quelque chose qui ne peut y être saisi : il s'agit du « soudain » (*exaiphnès*), de l'instant fulgurant qui nous enlève au présent pour nous y déposer à nouveau lorsque

¹ « L'événement est originairement temporalisant et non pas temporel », C. Romano, *L'Événement et le temps*, Paris, PUF/Epiméthée, p. 217.

² *Idem*, p. 148.

l'événement est passé. Sauf que le présent ne sera plus compris de la même manière que chez Husserl : essentiellement étranger à la temporalisation de l'événement, il est entièrement changé et porté par elle, comme s'il ne pouvait s'atteindre lui-même dans sa propre effectuation et qu'il avait besoin de quelque chose qui lui vienne d'ailleurs – du hors-présent, de l'absence – pour se renouveler et pour se comprendre.

[Lecture de C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1999, p. 187]

Quelles sont les conséquences qu'impose cette nouvelle perspective sur le présent ?

1/ On pourrait aller ici jusqu'à invoquer une problématique retour à Brentano, puisque du présent élargi qui rendait compte chez Husserl de la continuité du temps, on retombe ici sur une détermination du sens du présent à partir d'un instant ponctuel, qui reste tout de même insaisissable : le soudain, pure impression, en soi dépourvue de temps, mais responsable du déclenchement de la temporalisation de la conscience en tant que temporalisation du sens.

2/ De la temporalité continue que brassait la rétention, on passe à une temporalité discontinue, scandée par des événements qui seuls confèrent aux vécus le sens d'une expérience. Ce qui est à penser dans le caractère soudain des apparitions événementielles est l'origine même du maintenant, dans une temporalité qui, loin de s'aligner en continuité, éblouit et déstabilise¹. Le décentrement de la temporalisation par rapport au présent en casse le caractère de flux où les vécus se succèdent les uns aux autres sans arrêt : « La temporalité n'est pas la déclinaison ou la modification du présent, mais l'articulation d'échappées hétérogènes et incommensurables les unes aux autres »². La thèse sous-jacente qui se laisse pressentir est dès lors qu'il n'y a de temporalisation que là où il y a des sens nouveaux, que l'expérience ne se temporalise que dans la mesure où elle se renouvelle profondément, et que le temps se fonde donc dans la nouveauté.

3/ Le sens qui se trouve à l'origine de la temporalisation n'est pas un sens actuel, mais un sens possible sur lequel le présent est en quelque sorte toujours en retard ; il s'agit d'un possible latent, puisé non dans la passivité pure, mais dans la passibilité des vécus, dans cette dimension où ils sont éprouvés de fond en comble, transformés et renouvelés. C'est « la possibilisation du possible et du monde à partir de laquelle *adviennent* toute saisie et toute compréhension »³ – qui n'est à l'œuvre que lorsque l'on est livré, dans ce qu'on éprouve, à

¹ Cf. *Ibidem*, pp. 23-49.

² *Ibidem*, p. 217.

³ *Ibidem*, p. 215.

l'impossible, à qui ne pouvait apparaître comme possible avant la survenue de l'événement. Ce n'est donc pas d'un possible disponible qu'il s'agirait simplement de réaliser qu'il est question ici, mais d'un possible qui est engendré dans le bouleversement même de l'événement et qu'on ne pourrait jamais connaître sans être engagés en lui.

[Lecture de C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1999, p. 188-189, p. 238-248.]

Discussion finale.